

Espaces Temps

Entretien, mystique et psychanalyse

Michel de Certeau, Mireille Cifali

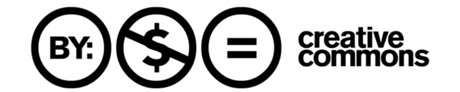
Résumé

Dans cet entretien avec Mireille Cifali, Michel de Certeau s'explique sur les thèses qu'il défend dans son ouvrage qui vient de paraître. La fable mystique (Paris : Gallimard, 1982) et répond notamment à un dossier très critique paru dans la revue lacanienne Littoral. Outre les précisions qu 'il donne sur ce qu 'il entend par "fable", soit une fonction et non le genre littéraire désigné par ce vocable, Certeau précise sa posture, ses ambitions épistémologiques, ainsi que sa conception des relations que peuvent entretenir l'histoire et la psychanalyse.

Abstract

In this intenneiv with Mireille Cifali, Michel de Certeau explains bis thesis in bis new book La Fable mystique (Paris : Gallimard, 1982). He answers to a very critical file which has heen published in the lacanian magazine Littoral. At first, he explains what he hears by "tale" : a function and not a litterary genre. Then Certeau explains his position, his epistemological ambitions, and the relations between history and psychoanalysis.

doi : 10.3406/espat.2002.4209



Michel de Certeau et Mireille Cifali

Entretien, mystique et psychanalyse.

Dans cet entretien avec Mireille Cifali, Michel de Certeau s'explique sur les thèses qu'il défend dans son ouvrage qui vient de paraître, La fable mystique *(Paris : Gallimard, 1982) et répond notamment à un dossier très critique paru dans la revue lacanienne* Littoral. *Outre les précisions qu'il donne sur ce qu'il entend par "fable", soit une fonction et non le genre littéraire désigné par ce vocable, Certeau précise sa posture, ses ambitions épistémologiques, ainsi que sa conception des relations que peuvent entretenir l'histoire et la psychanalyse.*

In this interview with Mireille Cifali, Michel de Certeau explains his thesis in his new book La Fable mystique *(Paris : Gallimard, 1982). He answers to a very critical file which has been published in the lacanian magazine* Littoral. *At first, he explains what he hears by: "tale": a function and not a litterary genre. Then Certeau explains his position, his epistemological ambitions, and the relations between history and psychoanalysis.*

EspacesTemps 80-81/2002, p. 156-175.

Mireille Cifali : Dans un numéro récent de la revue *Littoral*, il y eut plusieurs critiques faites à ton livre *La fable mystique* (Gallimard, 1982). On t'a surtout reproché de n'avoir pas traité toute la mystique. En quelque sorte, n'ayant étudié que le XVIe et le XVIIe siècles, tu n'étais pas autorisé à parler du discours mystique tel que tu l'as fait. Comment entends-tu ces critiques renouvelées aussi bien dans *Littoral* que dans l'*Âne* avec la recension de Marie-Christine Hamon ?[1]

* Cet entretien entre Mireille Cifali et Michel de Certeau est paru initialement dans la revue *Le Bloc-Notes de la psychanalyse*, Genève, n° 4, 1984, p. 135-161

Michel de Certeau : *Littoral* me reproche de dire trop peu ; l'*Âne*, d'en dire trop. Est-ce bon signe ? En tout cas, je relève de part et d'autre une conception anhistorique de la mystique avec laquelle je ne puis être d'accord parce que, finalement, elle idéologise son objet. Pour Libera et Nef, l'histoire, c'est le superficiel ou le fragmentaire ; pour Hamon, c'est le brouillamini. Ce qui n'empêche pas les premiers de me donner une mauvaise note parce que je n'ai pas parlé aussi des Grecs, des Pères de l'Église, des Médiévaux, des Musulmans et des Juifs, des Anglicans et des Orthodoxes, et de quelques autres, à propos desquels ils ont l'obligeance de fournir une bibliographie élémentaire. Pour eux, il faudrait un dictionnaire complet ; pour Hamon, une thèse simple. Je ne peux que les décevoir. La question de base concerne le sérieux qu'on accorde au rapport que l'expérience mystique entretient avec l'histoire. Question-test puisque, pour tous les mystiques dont j'ai étudié les œuvres, l'extase même doit les ramener à la réalité "commune" : le retour à la socialité quotidienne est le critère de l'expérience spirituelle. Ce poids de la relation, cette hospitalité attentive à ce qui arrive, ils l'appellent "charité".

1 •Alain de Libera et Frédéric Nef, "Le discours mystique. Histoire et méthode" ; Guy Le Gaufey, "La feinte mystique", et Philippe Julien, "Y a-t-il un discours de la mystique ?" *Littoral*, n° 9, 1983, p.79-124 ; •Marie-Christine Hamon, *in* "Patchwork des mystiques", L'*Âne*, n° 8, janv.-fév., 1983, p.31.

Sur *La Fable mystique*, *cf.* aussi quelques études d'un style différent : •Olivier Mongin, "Clefs de voûte" ; •Michel Crépu, "Mystique, mensonge, littérature" ; •Stanislas Breton, "Corps et mystique", *Esprit*, déc. 1983, p.142-158 ; •Guy Petitdemange, "L'invention du commencement", *Recherches de science religieuse*, 1983, n° 71, p.497-520 ; •Jean-Louis Bouttes, "À propos de la fable mystique", *Café*, n° 2, 1983, p. 73-78.

Aussi bien, le sujet de la *Fable mystique* n'est-il pas l'étude de la mystique en général, mais celle d'*un moment particulier* dans l'histoire occidentale, la transition du moyen âge à la modernité. La mystique s'est alors constituée comme une "science" propre, manière de s'inscrire dans une conjoncture historique. Cela ne s'était pas produit jusque-là. Pendant les premiers siècles du christianisme ou plus tard, au temps de la théologie métaphysicienne des XIIIe et XIVe siècles, l'expérience mystique n'avait pas le statut d'une science autonome. Elle ne se distinguait pas de la théologie même ni de l'interprétation des Écritures, comme on le constate chez Origène, chez Grégoire de Nysse et jusque chez Bonaventure. J'ai analysé un symptôme linguistique de cette évolution : le fait que "mystique" devient un substantif au XVIe siècle. Avant cette date, "mystique" est un adjectif qui qualifie l'approfondissement existentiel d'une science, la théologie, fondée sur le postulat d'un cosmos qui énonce les volontés du Créateur. L'unicité de la science fondamentale reposait sur une ontologie et toutes les sortes de connaissance étaient "adjectives" par rapport à la théologie. Quand ce postulat cosmologique et ontologique s'effrite, à la fin du moyen âge, les connaissances qu'il unifiait et hiérarchisait se diversifient et s'autonomisent. C'est le moment où l'expérience mystique, liée à cette histoire, prend la forme "substantive" d'une science propre, "la mystique", pendant deux siècles (de la fin du XVe à la fin du XVIIe siècle) où se multiplient les recherches concernant un nouveau type de scientificité *La Fable mystique* est l'analyse de ce moment.

Le sujet de la *Fable mystique* n'est pas l'étude de la mystique en général, mais celle d'*un moment particulier* dans l'histoire occidentale.

Négativement, Libera et Nef confirment l'intérêt méthodologique d'une perspective historique. À vouloir traiter de la mystique comme d'une expérience qui transcende et traverse tous les temps, en fait ils l'identifient à une tradition particulière, le néo-platonisme, et à une figure singulière, celle de Maître Eckhart. Ils s'installent dans ce lieu, éminent sans nul doute et bien connu de Libera, qui en dit des choses intéressantes. Mais ils croient pouvoir réduire "la mystique" à la forme, remarquable, qu'elle a prise *là*. Bien plus, ils supposent qu'il suffit de répéter les énoncés d'Eckhart pour les penser. Cette méthode évoque la réponse que Nicolas de Cues adressait à un bon professeur lettré de Heidelberg, Wenck, et à ses pareils : "Ils se croient théologiens parce qu'ils savent bien répéter d'autres théologiens dont ils ont fait leurs auteurs". Répéter les termes d'une œuvre majeure de la métaphysique mystique médiévale, cela ne nous permet pas de penser aujourd'hui le rapport qu'elle entretient avec la Déité, et cela autorise encore moins à réduire toute mystique à celle-là.

Libera et Nef supposent qu'il suffit de répéter les énoncés d'Eckhart pour les penser.

Cette identification de l'expérience mystique à l'une de ses figures amène d'ailleurs Nef à soutenir qu'au XVIIe siècle le "philosophique", comme il dit, s'est dissocié du spirituel : il suppose qu'il n'y a plus de philosophie lorsque la mystique se dégage du modèle métaphysique médiéval ; il tient pour dérisoire et purement lexicologique l'immense débat dont les "manières de parler" ont été le foyer au XVIe siècle et auquel la science mystique participe, tout comme bien d'autres recherches contemporaines sur la logique et la philosophie du langage, telle la *Nova dialectica* ; il oublie l'élaboration théorique dont les mystiques ont été les auteurs et les objets, depuis Jean de la Croix ou Luis de Leon jusqu'à Fénelon ou Leibniz. La problématique nouvelle et fondamentale qui est née alors d'une séparation entre le langage et l'être et qui s'interroge sur les relations instauratrices de sujets parlants ne correspond pas à celle qu'il privilégie. Aussi ne concerne-t-elle, à son avis, que le vocabulaire de l'expérience.

De ce point de vue, il n'est pas surprenant que les auteurs de l'article ramènent aussi à une question de lexicographie l'analyse que je fais de Denys l'Aréopagite dans la formation de cette mystique moderne. Ma thèse, c'est que le discours dionysien a eu, par rapport à la science mystique des XVIe et XVIIe siècles, une fonction analogue à celle qu'a eue le discours hégélien dans l'élaboration philosophique allemande du XIXe siècle. Il a découpé et articulé un champ spéculatif. Pour préciser cette question, relative aux conditions dans lesquelles une science se forme, on pourrait rappeler le mot de Condillac : créer une langue. Tel qu'il est relu et réinterprété au XVIe siècle, Denys l'Aréopagite a fourni la "langue" qui a rendu possible l'instauration moderne d'une science mystique. Dans la perspective d'une histoire des sciences (et la mystique s'est voulue "science", même si c'est sur un mode original), le rapport à la langue dionysienne n'est donc pas dérisoire.

Ma thèse, c'est que le discours dionysien a eu, par rapport à la science mystique des XVIe et XVIIe siècles, une fonction analogue à celle qu'a eue le discours hégélien dans l'élaboration philosophique allemande du XIXe siècle.

Mais je voudrais plutôt m'arrêter un instant à la question centrale, *la pertinence de l'histoire dans l'étude de la mystique*. D'abord s'impose un fait. Vingt ans de recherches m'en ont convaincu : *une figure épistémologique* nouvelle se découpe peu à peu, comme théorie et

pratique de l'expérience mystique. Des procédures propres s'élucident, qui visent à prendre au sérieux le paradoxe d'un champ expérientiel et spéculatif où l'extrême développement d'une technologie de l'esprit doit se soumettre à un insaisissable interlocuteur, l'absolu, Dieu. Par là, cette science étrange, distendue entre le raffinement de ses pratiques mentales ou linguistiques et l'évanouissement de son objet, est le *tracé* d'un impossible dans un paysage de positivités historiques. Elle articule dans les savoirs d'un temps ce qui leur échappe. Elle résiste ainsi aux définitions *a priori* qu'on pourrait donner de la mystique en général. S'en tenir à une histoire, et à *cette* histoire d'expériences qui se sont confrontées à l'appareil conceptuel et mental d'une époque, c'est opposer le geste *singulier* de leur pensée à notre impatience *idéologique* et permettre à leur étrangeté d'altérer nos cadres interprétatifs.

Cette attention historienne postule que l'étonnement, ressort de la réflexion philosophique, est lié à la capacité qu'ont les choses de surprendre et dépasser notre expectation. L'érudition prépare l'admiration. Elle en naît aussi. Mais cette propédeutique (ou prophylaxie) épistémologique ne suffit pas. Reste une question plus centrale sur laquelle les auteurs mystiques ne cessent de revenir et que redouble le travail historique : quelle relation l'absolu peut-il entretenir avec une expérience particulière ? De quelle manière l'universel, en qui se fonde le désir mystique, peut-il être reconnu ou attesté sur un mode local et singulier ? Cette interrogation, dont Libera et Nef témoignent à leur manière, peut orienter différemment nos recherches. Je voudrais seulement souligner un point qui concerne à la fois l'expérience mystique et la nature de l'histoire. Il s'agit de l'événement.

L'érudition prépare l'admiration. Elle en naît aussi.

Il y a du temps, et donc de l'histoire, là où il y a de l'événement. C'est précisément un souci majeur des mystiques du XVI[e] et du XVII[e] siècles : Y a-t-il (encore) de l'événement ? Dieu, ou l'Esprit, arrive-t-il encore ? À l'époque, l'histoire est vécue comme une dégradation par rapport aux origines chrétiennes. Elle est décadence. Plus elle s'éloigne de sa fondation, plus l'Église se corrompt. La "réforme" hante les mystiques du XVI[e] siècle. Sa nécessité transforme leur rapport au passé. Il s'agit moins pour eux de reconnaître en des institutions corrompues les restes d'un trésor primitif ou de revenir aux témoins scripturaires de l'Événement originaire, que de savoir *si, aujourd'hui même, il y a un commencement fondateur* ; si l'origine peut être une expérience présente ; s'il y a encore, dans la corruption contemporaine, des lieux de naissance. De la réponse dépend la Réforme. Dans la nuit qu'ils vivent, ces mystiques attestent, comme des torches, mille recommencements d'histoire. Il me semble qu'avec ces feux de nativités, longuement soumis à la critique avant d'être reconnus comme les "buissons ardents" d'une rénovation, l'expérience spirituelle se lie indissolublement à l'histoire : à la patience et à la douleur du temps qui défait, elle conjugue les surprises de l'événement qui, soudain, instaure.

L'expérience spirituelle se lie indissolublement à l'histoire.

Le problème d'un commencement.

Mireille Cifali : J'aimerais que nous revenions sur un autre aspect de ces critiques. Elles se sont faites, dans la revue *Littoral*, sous le couvert d'un titre assez étrange. Le titre est celui-ci : *La mystique, fable ou discours ?*, comme s'il y avait une opposition entre la fable et le discours. Or, il me semblerait qu'à la lecture de ton livre, une lecture un peu attentive, c'est bien le contraire qui apparaît, c'est-à-dire la fable *comme* discours. Alors, comment entends-tu la possibilité de ce *ou* comme interprétation de ton livre ?

Michel de Certeau : Comme un faux sens. L'alternative entre fable et discours se situe à l'opposé de ce que j'ai voulu analyser, à savoir *un discours qui a fonction de fable*. Au départ, il y avait les recherches que j'avais faites sur l'épistémologie de l'histoire depuis le XVIe siècle. Dans *L'écriture de l'histoire*, j'essayais de montrer que l'écriture avait, depuis l'époque dite "moderne", c'est-à-dire depuis les XVIe et XVIIe siècles, le rôle nouveau de faire l'histoire, et non pas seulement de la dire. Une productivité scripturaire change à la fois l'histoire en tant que c'est une réalité qui se vit et l'histoire en tant que c'est une représentation du passé. À partir de l'écriture, refaire l'histoire, construire un monde : tel est le modèle "bourgeois", scientifique ou révolutionnaire. Cette praxis scripturaire m'a amené à m'interroger sur un autre type de discours qui, à la même période, se situe, lui, du côté de la *parole*. C'est le cas de la mystique au XVIe siècle, centrée sur la pratique et la théorie du "dialogue", qu'il s'agisse de la prière ou de l'échange spirituel entre sujets parlants. Sous ce premier aspect, la mystique relève de la "fable", qui concerne le parler, comme son étymologie l'indique (*fari*). Elle est une science du parler, mais une science qui veut être elle-même une manière de parler, une interlocution. Aussi implique-t-elle, au principe, une identité entre théorie et pratique de la parole, c'est-à-dire entre discours et fable.

Je me suis interrogé sur un autre type de discours qui se situe du côté de la parole. C'est le cas de la mystique au XVIe siècle, centrée sur la pratique et la théorie du "dialogue".

Ce n'est là qu'une première approche. Parmi les caractéristiques de la fable, une au moins demande à être relevée. Est "fable" le discours qui prend en charge la question du commencement et qui *est* un commencement. Il naît d'une série d'interrogations, du type : qu'est-ce que commencer ? peut-il y avoir un commencement ? de quelle manière une existence, une parole ou une histoire commence-t-elle ? Est fable, dans le langage, ce qui est à la fois *acte d'instaurer* et acte de *dire l'instauration*. Donc une parole qui fait parler, qui engendre, qui donne langage et donne jour. C'est un discours auroral, ou poétique ; un discours de naissance et de surprise. Ce discours n'est pas autorisé par ce qui le précède (une réalité qu'il exprimerait, ou une démonstration qu'il conclurait), mais par ce qu'il rend possible, par ce qu'il inaugure, par ses effets. Il correspond à l'interrogation des mystiques telle que je l'évoquais : y a-t-il aujourd'hui du commencement ? Il s'ajuste exactement à la question du *principe* : Dieu est-il, dans le présent, commencement ? Naît-il en ce moment-ci ?

Est fable, dans le langage, ce qui est à la fois *acte d'instaurer* et acte de *dire l'instauration*.

Il est frappant qu'à l'inverse l'histoire, comme science, élimine tout problème d'origine. En histoire, on peut constater des commence-

ments, on ne les explique pas : expliquer, c'est en effet rattacher un phénomène à ce qui le précède. L'instrument de l'histoire, c'est d'ailleurs la corrélation qui mesure des occurrences et des combinaisons variables d'unités stables. Par méthode et pour des raisons techniques, la science historique, fidèle (plus ou moins !) au principe de limitation qui conditionne toute rigueur, tient hors de son champ les questions qui concernent le commencement. Elle les abandonne à la théologie ou à la mythologie.

La science mystique a au contraire ces questions-là pour objet. Mais elle s'y intéresse en tant qu'il s'agit d'une expérience présente, et non pas de passés lointains. Elle ne vise pas à raconter ce qui a eu lieu jadis, mais à dire ce qui, aujourd'hui, donne lieu. D'où son rapport essentiel à l'acte de parler qui instaure (Benveniste le disait déjà naguère) un présent de la langue. La coïncidence du commencement et du présent affecte à la parole un rôle central : "Si tu me parles, je nais" Sous ce biais aussi, le discours de commencement est fable – parole fondatrice.

La science mystique ne vise pas à raconter ce qui a eu lieu jadis mais à dire ce qui donne lieu aujourd'hui.

À cet égard, la fable est *une fonction* du discours. C'est le discours en tant qu'il instaure. Le travail mystique dans le langage consiste à le transformer ou à le bouleverser de façon qu'en parlant il inaugure, et donc à le métamorphoser en mille "manières de parler". Telle est la science mystique : une altération de tous les discours existants pour en faire des "fables". Cette alchimie linguistique s'est forgé ses règles et ses procédures, fort subtiles, mais elles ne doivent pas faire oublier le souci qui les anime et qui vise à rendre présente dans la langue une parole instauratrice. On ne saurait donc identifier la fable à un genre littéraire particulier, le poème, l'autobiographie, le commentaire ou le traité. Elle correspond plutôt à ce que Jakobson appelait une "fonction" quand il analysait les fonctionnements "phatique", "métalinguistique" ou "poétique" du langage, et qu'il montrait, par exemple, que la fonction poétique n'est pas plus réductible au poème qu'elle n'est exclue du roman. De même, la fonction "fable" ne peut pas être définie par le genre littéraire de la fable. Elle traverse les genres, comme l'histoire même le montre : Descartes qualifiait de "fable" le *Discours de la méthode*, et Ponge, dans ses *Proêmes*, a intitulé "fable" le poème qui produit l'événement par l'acte qui le raconte. En ce sens, la science mystique est la science qui s'attache à transformer tout discours par la fonction "fable", ou à produire des discours qui soient des fables. En fait, il y a des différences dans les types de discours qui donnent lieu à ces mutations. À caricaturer les choses, on pourrait dire, par exemple, que si la fonction fable est privilégiée par tous les mystiques, les traités de Jean de la Croix l'exercent dans le champ de la scolastique contemporaine, ceux de Luis de Leon, dans la linguistique de son temps, ou ceux de Thérèse d'Avila, dans le genre du roman historique.

La fonction "fable" ne peut pas être définie par le genre littéraire de la fable. Elle traverse les genres, comme l'histoire même le montre : Descartes qualifiait de "fable" le *Discours de la méthode.*

Dernière remarque. La fable mystique s'inscrit évidemment dans la perspective de l'énonciation (ou de "l'acte de parole") et non dans celle de l'énoncé, mais elle y relève d'emblée un aspect qui apparaît lentement, quoique de plus en plus, dans les recherches récentes sur l'énonciation : l'importance décisive de la *réception*. La parole qui

commence n'advient que reçue : "Ça me parle". Le sujet mystique, sujet parlant, est d'abord un sujet *répondant* ou, si tu préfères, un sujet croyant. Il répond à ce qui lui parle, à quelque chose qu'il ne connaît pas et qu'il perçoit pourtant comme de la parole : "Ça me parle". On touche là un aspect essentiel de ce que ces textes nomment "l'âme". Sous ce biais, l'âme, c'est le sujet parlant en tant qu'il naît en répondant. J'ai essayé de l'analyser comme un "écho d'autre". Elle désigne un rapport du sujet à ce qui le précède et le fait parler (nous restons dans une problématique de commencement). Il est possible que cette précédence ne soit "parole" que parce qu'on lui répond. Ainsi les "premiers mots" de l'enfant ne sont-ils pas produits par lui, mais découpés par les parents dans la chaîne sonore qu'il émet, de sorte qu'à son tour il peut embrayer sur un fonctionnement sémantique les sons qu'il produit. En somme, il se met à parler parce qu'il est attendu. Il faut que les sons qu'il profère soient reçus comme une parole pour qu'il puisse parler. Quoi qu'il en soit, les mystiques usent généralement d'un vocabulaire prudent pour qualifier ce à quoi ils répondent : "Je crus entendre... Il me parut que..." Essentiellement, la parole instauratrice n'est pas un objet identifiable ; elle n'est pas isolable d'une réception ; elle n'est pas connue, mais reconnue dans ses effets ; elle n'est saisissable que dans ce qui lui répond. Sinon, elle ressortirait seulement d'une production, ou d'une projection.

Une sémiotique de la réception est fondamentale pour analyser les rapports entre parler et croire.

Tout cela nous oriente vers une sémiotique de la réception, d'ailleurs fondamentale pour analyser les rapports entre parler et croire – ou parler et répondre – qui constituent le nœud d'une théorie intersubjective du commencement. Au centre de cette théorie mystique, il y a donc la fable. Finalement, en tant qu'il est fable, ce discours consiste à dire un commencement sous la forme de ce qui lui répond.

La mystique, un terrain glissant pour Freud.

Mireille Cifali : Revenons à ce qui me paraît tout particulièrement intéressant : la relation que tu établis, à plusieurs reprises, entre *mystique et psychanalyse*. Tu n'es pas le premier à l'évoquer. Freud, lui aussi, avait une position assez particulière par rapport à la mystique. Nous pourrions également parler de cette autre rencontre entre mystique et psychanalyse autour de ce qu'on appelle, peut-être un peu pompeusement, l'École de Genève. Mais d'abord, y a-t-il pour toi des différences entre la position de Freud par rapport à la mystique et la position de Lacan, qui s'y réfère dans le Séminaire *Encore*, et dans d'autres productions ?

Michel de Certeau : Chez Freud, la mystique occupe une place très ambivalente et finalement indécise. La dernière note des *Gesammelte Werke*, du 22 juillet 1938, lui est consacrée. Elle est énigmatique, moins peut-être par le fond, qui marque un retour à une interprétation ancienne, que par la forme, à la fois romantique et paradoxale : "La mystique, l'obscure autoperception du règne au-delà du Moi, du ça"[2].

2 •Sigmund Freud, *G.W.*, t. 17, p. 152 : "Mystik die dunkle Selbstwahrnehmung des Reiches ausserhalb des Ichs, des Es".

C'est tout. Le règne ou le royaume du ça, donné dans la nuit d'une perception endopsychique et concernant un au-delà du moi, compose le paysage étrange de cette évocation testamentaire. C'est l'extrême avancée des *Œuvres Complètes. Finis terrae.* Après, il n'y a rien. À partir de ce point final, on peut remonter les textes freudiens. L'ambivalence dont je parlais se repère aux deux traitements bien différents dont la mystique est l'objet : le premier relève de l'explication et rattache les phénomènes mystiques au problème général de la religion ; le second témoigne d'une interrogation, d'une hésitation étonnée, voire d'un malaise par rapport à quelque chose d'autre qui n'est pas "religieux" et résiste à l'analyse. Dans l'annotation de 1938, le fond renvoie au premier aspect ; le ton, au second.

Dans une première série de textes, Freud recourt pour la mystique aux concepts qu'il utilise dès 1901, dans *La psychopathologie de la vie quotidienne*, pour interpréter la religion comme une psychologie "projetée" dans le monde extérieur. Quoi qu'il en soit du détail, l'explication se situe dans la problématique d'une "production" au dehors : elle se réfère à des pulsions qui se produisent à l'extérieur. La "sublimation" même est une sorte de production. Il est curieux, d'ailleurs, qu'en 1912, félicitant assez ironiquement Jung de son étude sur *Métamorphoses et symboles de la libido* ("vous nous avez fait cadeau d'un grand éclaircissement, même si ce n'est pas celui que vous aviez en vue"), Freud lui prête justement sa propre conception : "Il me semble que vous avez résolu l'énigme de toute mystique, laquelle repose sur l'utilisation symbolique des complexes mis hors service". Jung est ulcéré de voir son travail ramené à une découverte qu'il aurait faite "sans le vouloir" et qui n'en est pas une : "Cette découverte dont vous parlez, et en laquelle vous supposez un sommet, est située tout à fait au pied de la montagne. Cela va de soi pour nous depuis des années déjà"[3]. Il a raison. Freud s'en tient à une position vieille de dix ans et qui ne sera ébranlée que par l'*Introduction au narcissisme*, en 1914. Fondée sur le concept de "projection" qui, à travers Franz Brentano, se rattache à Feuerbach[4], elle consiste à interpréter l'expression mystique comme l'effet détourné, sur une autre scène, de quelque chose qui a pour origine ou pour nature la pulsion.

Dans une première série de textes, Freud recourt pour la mystique aux concepts qu'il utilise dès 1901, dans *La psychopathologie de la vie quotidienne,* pour interpréter la religion comme une psychologie "projetée" dans le monde extérieur.

Mireille Cifali : Serait-ce alors que Freud aborde essentiellement la mystique en recourant à des interprétations à partir d'éléments psychiques détournés, comme les *imagos inconscients* de père et mère ? Est-ce cela que tu veux dire ?

Michel de Certeau : Pas exactement. Freud ne réduit pas la mystique à un fonctionnement de l'*imago.* Il veut rendre compte de la mystique en tant qu'elle constitue un corpus de doctrines et de représentations, mais aussi de jouissances. Il reconnaît à ces manifestations une réalité psychique, mais transposée et projetée dans l'espace religieux. S'il lui est difficile d'expliquer à proprement parler (c'est pour lui un fait) la "dérivation génétique" qui détourne une pulsion et l'amène dans le champ d'une représentation religieuse, il peut du moins de cette façon distinguer des niveaux et éviter d'affecter à la structure même du psy-

3 •Sigmund Freud et Carl Gustav Jung, *Correspondance*, Paris : Gallimard, 1975, t. 2, p. 298-299 : lettres des 29 sept. et 3 déc. 1912.

4 Freud a lu Feuerbach "avec zèle et plaisir", dira-t-il en 1925. *Cf.* •Paul-Laurent Assoun, *Freud, la philosophie et les philosophes*, Paris : PUF, 1976, p. 11-15.

chisme l'unité ou l'indétermination qui caractérisent les "sentiments" mystiques. Ce qu'il défend d'ailleurs, contre Jung, Groddeck ou Romain Rolland, c'est finalement quelque chose de plus fondamental qu'*une* explication ; c'est la possibilité même d'expliquer à partir d'une conception "analytique" du psychisme, c'est-à-dire à partir d'une division constitutive du sujet. Il y va donc d'un essentiel, qui serait, si l'on veut, la condition d'une science du sujet. Au commencement, pour Freud, il y a une séparation, ou un mort, que le père symbolise.

Cette interprétation reste hypothétique, mais elle se réfère, je crois, à une déontologie de la pensée, à une éthique de la science. Si l'expérience mystique est une donnée première, la démarche analytique de la réflexion s'évanouit.

Il faut situer à ce niveau, me semble-t-il, l'élément de malaise que je notais aussi. Au "sentiment océanique" qu'en 1926 Romain Rolland opposait à l'*Avenir d'une illusion* et qu'il présentait comme un "fait", une donnée expérimentale, "quelque chose d'illimité, d'infini", une "sensation religieuse qui est tout différente des religions proprement dites", avant de le décrire dans les trois volumes de son *Essai sur la mystique* en 1929, Freud répond : "Combien me sont étrangers les mondes dans lesquels vous évoluez ! La mystique m'est aussi fermée que la musique"[5]. Il est frappant que Freud objecte non une impossibilité théorique, mais une impossibilité de fait. Pour lui, il *doit* y avoir une autre voie que celle de Rolland et il la tente de nouveau au début de *Malaise dans la civilisation*. Cette interprétation reste hypothétique, mais elle se réfère, je crois, à une déontologie de la pensée, à une éthique de la science. Si l'expérience mystique est une donnée première, la démarche analytique de la réflexion s'évanouit, comme le disait déjà Hegel contre Schelling, dans la nuit où toutes les vaches sont noires. Aussi, en 1930, Freud souligne pour Romain Rolland la distance qu'il a prise par rapport à Jung, qui "est lui-même quelque peu mystique et a cessé depuis de longues années d'appartenir à notre groupe"[6].

Pourtant, il n'est pas si sûr. Ses notes si lucides sur le trouble de déréalisation qu'il a éprouvé à l'Acropole, ses remarques sur le "mysticisme juif" qu'atteste, selon lui, la répétition des chiffres relatifs à sa mort, les curiosités et les interrogations qui jalonnent ses lettres à Pfister, à Jung (pendant un temps) ou à Groddeck laissent supposer que la mystique demeure une question plus radicale que ce que permet d'en expliquer une utilisation symbolique des complexes ou un investissement libidinal du sujet dans des représentations. En 1920, il écrit à Groddeck : "Tout individu intelligent a bien une limite où il se met à devenir mystique, là où commence son être le plus personnel"[7]. L'expérience mystique ne relève plus, ici, d'une production ; ce n'est plus l'effet d'un processus psychique, mais la reconnaissance d'une limite, rapport de l'existence du sujet avec la mort. Peut-être l'annotation finale des *Œuvres* renvoie-t-elle à cette "limite" en évoquant "l'autoperception obscure d'un royaume au-delà du Moi". La mystique concernerait l'existence même. Il semble que Freud, dont "le premier but" a été longtemps la philosophie, dans une tradition philosophique allemande où la mystique a toujours eu un rôle déterminant, saisisse dans cette expérience une question qui déborde toute explication scientifique, même si, par fidélité, à une éthique du "raison garder", il faut éviter les séductions glissantes de l'irrationnel, et encore plus celles qui se substituent à l'explication.

5 •Sigmund Freud, *Correspondance 1873-1939*, Paris : Gallimard, 1967, p. 424 : lettre du 20 juil. 1929.

6 *Ibid.*, p. 428-429 : lettre du 19 janv. 1930.

7 •Georg Groddeck, *Ça et Moi*, Paris : Gallimard, 1977, p. 65 : lettre du 15 nov. 1920.

Je n'irai pas jusqu'à dire qu'il y a du Wittgenstein dans cette position : "Ce dont on ne peut parler, il faut le taire"[8]. Le silence est de rigueur pour ce qui ne peut être énoncé d'une manière sensée. Mais cette prudence se manifeste aussi à propos d'autres questions, par exemple, la télépathie, la transmission de pensée, etc. Freud marque un arrêt sur ces questions, non parce qu'il les juge sans intérêt ou insignifiantes, mais parce que le corpus scientifique dont il est le fondateur n'a pas encore le moyen de les traiter. Elles risquent de compromettre son entreprise. Par contre, il est encourageant, voire élogieux, pour ceux de ses disciples qui s'y risquent. Ainsi Jung, pendant un temps, ou Groddeck. Comme s'il leur disait : "Allez-y, voyons ce que vous allez en sortir". C'est casse-gueule. S'il y a des résultats intéressants, Freud les adaptera, comme il l'a fait en tant d'autres cas, par exemple pour l'interprétation de Moïse par Abraham. Si ça déraille, il le rejettera. Tout laboratoire connaît cette loi. Une stratégie de la théorie qu'il construit porte Freud à laisser entre parenthèses les questions qu'il ne juge pas encore traitables et à privilégier les explications déjà possibles ou confirmées. Ça ne l'empêchera pas, à la fin de sa vie, échappant à cette surveillance scientifique, d'écrire de grandes fictions théoriques, tel *Moïse et le monothéisme*, où par manière de "distraction", dit-il, il déploie l'horizon mythique de son génie analytique. La mystique en est aussi absente que la musique. Mais peut-être qu'à célébrer l'écriture même, qui est la part freudienne de l'héritage mosaïque, ces monuments littéraires consacrés à la mort du père et à "l'écriture de l'histoire", attestent encore ce qui, dans la mystique, n'a cessé d'inquiéter ou d'éloigner Freud, la question de la mère.

8 • Ludwig Wittgenstein, *Tractacus philosophicus*, trad. Pierre Klossowski, Paris : Gallimard, coll. "Idées", 1961, p. 7.

La dio-logie lacanienne.

On pourrait dire que le débordement freudien dont la lettre à Groddeck fournit un jalon a reçu un extraordinaire développement chez Lacan. Il faudrait en dessiner le paysage : une formation culturellement liée au christianisme, la connaissance de la tradition mystique par de nombreuses lectures, par un frère bénédictin et par beaucoup d'autres, etc. Je ne veux retenir d'abord qu'un fait : les *Séminaires*, comme les premiers écrits, sont ponctués de mystiques, saint Augustin, Hadewijch d'Anvers, Maître Eckhart, l'*Imitation de Jésus-Christ*, Thérèse d'Avila, Jean de la Croix, Angelus Silesius, etc. On a un pointage constant de références qui sont en même temps l'objet d'un gommage.

Les *Séminaires*, comme les premiers écrits, sont ponctués de mystiques, saint Augustin, Hadewijch d'Anvers, Maître Eckhart, l'*Imitation de Jésus-Christ*, Thérèse d'Avila, Jean de la Croix, Angelus Silesius,...

Mireille Cifali : Comment, un gommage ?

Michel de Certeau : Lacan les efface en même temps qu'il les trace. Au sujet des mystiques, il a une tactique de la soustraction ou de l'ellipse. Il les retire aussitôt qu'avancés. Ou bien il les présente quasi masqués, par exemple sous la figure, supposée orientale, du "maître de vérité", qui reste référentiellement chrétienne et qui désigne la position même de Lacan. Autrement dit, il y a là quelque chose de très

proche, de trop proche pour être dit "comme ça", directement, sans équivoque théorique. Il en va de même pour "cet Autre, dit Lacan, que j'appelle le Dieu obscur" et qui "est là... en tant justement qu'il est reconnu mais qu'il n'est pas connu"[9]. Dès l'abord, la mystique apparaît comme un pays proche et fondamental dont les frontières restent indécises et avec lequel les relations sont difficiles, sinon dangereuses. Cette situation n'a cessé de s'aggraver dans l'École freudienne de Paris, jusqu'au congrès de Lille, en 1977, marqué par l'excès d'un trop dire et suivi d'un rejet.

9 •Jacques Lacan, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris : Seuil, 1973, p. 247 et •*Les psychoses*, Paris : Seuil, 1981, p. 48.

Chez Lacan, peut-être faut-il reprendre la question à partir de ce qu'il appelle la *Dio-logie*, un barbarisme substitué, comme un mot d'esprit, à la bonne vieille théologie – cette Dio-logie, dit-il, "dont les Pères s'étagent de Moïse à James Joyce en passant par Maître Eckhart" : "Sans cette place marquée, la théorie psychanalytique se réduirait à ce qu'elle est pour le meilleur et pour le pire, un délire de type schrébérien"[10]. Le délire schrébérien, ce n'est déjà pas si mal ! Mais c'est précisément (j'interprète) le discours théologien, celui auquel, pour parler comme Schreber, le *Nichtsdenken* est interdit, le "penser à rien", le trou d'un rien ou plutôt d'un manque dans la pensée. Par rapport à ce discours de et sur l'être, la Dio-logie que Lacan lui oppose est de type mystique. Elle évoque Hölderlin : "Le manque de Dieu nous vient en aide" Elle tient, il faudrait dire plus exactement qu'elle soutient (il y a une éthique dans cette position) le rapport du savoir avec une béance qui permet seul au discours de ne pas se réduire au génial délire de Schreber.

10 •Jacques Lacan, "La méprise du sujet supposé savoir", *Scilicet*, n° 1, 1968, p. 39.

Chez Lacan, peut-être faut-il reprendre la question à partir de ce qu'il appelle la *Dio-logie,* un barbarisme substitué, comme un mot d'esprit, à la bonne vieille théologie.

On a déjà là une indication sur la formalité du discours lacanien comme théorie du sujet pour qui c'est toujours l'Autre qui est supposé savoir. Par là s'avère une relation essentielle avec "la place" marquée par la tradition mystique. Mais il faut aller plus loin, avec ce qui concerne le problème de l'amour. En 1973, dans *Encore*, Lacan affirme, et c'est à propos de la mystique : "Je ne fais que ça depuis que j'ai vingt ans, explorer les philosophes sur le sujet de l'amour"[11]. Cela nous renvoie au temps de la Chambre bleu horizon, juste après la première guerre, il y a belle lurette. "Naturellement, ajoute-t-il, je n'ai pas tout de suite centré ça sur l'affaire de l'amour". Ça éclate avec le séminaire *Encore*, 1972-1973, un tournant dans l'itinéraire conceptuel de Lacan, au moment où la jouissance de la femme se met à jouer le premier rôle dans la théorie. Une constellation triangulaire s'y dessine, la femme, l'amour et l'âme, avec, au centre, la référence des mystiques à "une jouissance qui soit au-delà" : "Il est clair que le témoignage essentiel des mystiques, c'est justement qu'ils l'éprouvent, mais qu'ils n'en savent rien".[12]

11 •Jacques Lacan, *Encore*, Paris : Seuil, 1975, p. 70.

12 *Ibid.*, p. 70-71.

Je laisse de côté l'affirmation qu'à ces textes ("ce qu'on peut lire de mieux"), il faut "ajouter les *Écrits* de Jacques Lacan, parce que c'est du même ordre" – une note qui ouvre un jour étrange sur la place que Lacan pense tenir. Reste qu'il refuse de "ramener la mystique à des affaires de foutre" comme le tentaient "toutes sortes de braves gens dans l'entourage de Charcot et des autres". Une clé de sa position nous est fournie par ce qui concerne *l'âme*. À résumer grossièrement les choses, l'âme relève chez Lacan de deux définitions qui s'impli-

quent d'ailleurs l'une l'autre. D'une part, c'est ce qui permet à un "être"– un "être parlant"– de "supporter l'intolérable de son monde", d'"y faire tête". De ce fait, elle est posée comme "étrangère". Son courage et sa patience ne sont pas soumis à la loi des choses. On a donc là un principe *éthique* dont le Séminaire sur l'*Éthique de la psychanalyse* a longuement examiné les figures historiques, d'Aristote à Sade et Kant, en passant par saint Paul et l'amour courtois, et qui s'enracine, d'après le même Séminaire, dans *le rapport que le désir entretient avec l'impossible.* Aussi n'y a-t-il finalement qu'un devoir : soutenir ce rapport à l'impossible. Ce qui est proprement tenir tête à l'intolérable du monde. Non le dénier imaginairement, mais le supporter. Tel est le premier aspect de l'âme chez les mystiques auxquels Lacan se réfère.

Le Horsexe.

Le second est presque un corollaire : "Il n'y a pas de sexe dans l'affaire". Sur le modèle du "Horla" de Maupassant, Lacan invente pour désigner l'âme la catégorie du "horsexe" : "L'hors-sexe de cette éthique est manifeste"[13]. La question de l'âme, en somme pas plus que la question éthique, n'est analysable en termes de différence sexuelle. Ce Séminaire laisse pourtant supposer que la femme, la mystique, plus que l'homme (même s'il y a des mâles "doués" comme Jean de la Croix), soutient ce "horsexe", comme témoin privilégié de ce qui ne concerne plus le masculin ou le féminin mais *l'existence* même.

13 *Ibid.*, p. 78.

Sur le modèle du "Horla" de Maupassant, Lacan invente pour désigner l'âme la catégorie du "horsexe".

Car tel est le fond du problème, qui rejoint d'ailleurs ce que nous avons déjà entrevu chez Freud. L'analyse lacanienne débouche en effet sur "l'ex-sistence" et invoque Kierkegaard. C'est dire que les phénomènes mystiques ne se présentent plus seulement comme les produits d'un processus psychologique fondé sur des complexes ou des pulsions. Ce qui est en jeu, c'est finalement une ex-stase en quoi l'existence se fonde comme "courage" éthique relatif à ce monde "intolérable" dont elle n'est pas, même si elle n'est rien d'autre.

Mireille Cifali : L'hors-sexe : on rejoint donc la question de l'inceste et de la bisexualité ?

Michel de Certeau : Je suis d'accord, bien qu'il ne soit pas aisé d'en dire deux mots en passant. La bisexualité (commençons par ce point, phénoménologiquement plus évident) est patente dans le langage mystique. Elle paraît dans la description même de Dieu. Un livre récent, *Jesus as mother*, vient de souligner la représentation de Jésus comme mère chez les cisterciens du XIIe siècle et chez les grandes mystiques de Hefta au XIIIe siècle[14]. Du XVe au XVIIe siècle, Dieu même a la figure féminine de la "Sekina" (la Sagesse) dans une tradition où la spiritualité juive et la spiritualité chrétienne se croisent[15]. Il y aurait bien d'autres exemples de la féminité de Dieu. Mais plus que les oscillations sexuelles de la représentation de Dieu, frappe, dans les textes mystiques, une permanente indécision sexuelle des acteurs qu'ils mettent en scène.

14 •Caroline Walker Bynum, *Jesus as mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, University of California Press, 1982.

15 *Cf.* •Geneviève Javary, *Recherches sur l'utilisation du thème de la Sekina dans l'apologétique chrétienne du XVe au XVIIIe siècle*, Lille/Paris : Université de Lille III – H. Champion, 1978.

Pour n'en relever qu'un trait, on pourrait dire que le discours mystique se caractérise par la non-stabilité de la différence sexuelle. C'est peut-être (mais je n'en suis pas si sûr) ce qui le distinguerait du discours érotique. En tout cas, le "je" qui parle dans le discours mystique, par exemple dans un poème de Jean de la Croix, est tantôt masculin, tantôt féminin. Il en va de même, réciproquement, en ce qui concerne l'autre, l'aimé ou l'aimée. Ce qui reste stable entre eux, c'est le verbe, c'est-à-dire l'acte : blesser, aimer, implorer, prier, poursuivre, etc. Mais tantôt "il" la blesse, et tantôt "elle" le blesse ; tantôt "il", c'est Dieu, et tantôt, c'est le ou la mystique. Il n'y a stabilité ni dans les positions actives et passives (de sujet et de complément), ni dans les définitions sexuelles. Elles circulent et tournent autour du verbe, comme saisies de vertige par l'acte qui seul demeure et se modalise ainsi en variations dont il ne cesse de susciter et d'évanouir les états successifs.

On pourrait dire que le discours mystique se caractérise par la non-stabilité de la différence sexuelle.

Peut-être cette indécision introduit-elle à l'inceste, qui soustend l'expérience mystique telle qu'elle s'énonce, comme rapport de la fille au père ou du fils à la mère. On a là, fréquemment, un court-circuitage de la *différence généalogique*. Il permettrait de rendre compte, au moins partiellement, des réactions violentes dont le langage mystique est l'objet. Par son caractère incestueux, ce langage transgresse en effet un interdit social. Encore faut-il préciser que cet interdit est affiché plus que pratiqué, comme le montrent de plus en plus des études historiques sur les pratiques sexuelles. Il concerne le symbolique d'une société plus que ses conduites, même s'il est impossible de séparer les deux. On soupçonne aujourd'hui, soit du côté psychanalytique, soit du côté d'une anthropologie historique – mais j'avance ici une hypothèse –, qu'il vise d'abord une coupure entre les générations et qu'il pose par là le principe d'un *ordre* symbolique et social. Aussi, cliniquement, sa transgression apparaît-elle comme un trou dans le compte des générations, une place manquée dans un ordre généalogique. À cet égard, l'interdit de l'inceste, dans les rapports enfants-parents, correspondrait à la manière dont une société raconte ses comptes fondamentaux et institue la légende (la loi) de son ordre.

Par son caractère incestueux, ce langage transgresse un interdit social.

Or il est incontestable que l'amour mystique a des traits incestueux dans la mesure où il vise à surmonter cette coupure généalogique, à rejoindre ou retrouver une union entre le père (ou la mère) et la fille (ou le fils), à dépasser ainsi la classification instituante de société. Les éclats de ce désir insensé zèbrent les textes mystiques. L'interprétation reste à faire, même s'il est déjà clair, et bien connu, que quelque chose de ce désir renvoie à l'originaire du sein maternel. Je voulais seulement souligner un fait, qui interroge, à savoir que l'inceste s'inscrit dans l'expérience mystique soit sur le mode d'une bisexualité qui prétend surmonter la différence sexuelle, soit sur le mode d'une unité qui vise à surmonter la division généalogique.

Les éclats de ce désir insensé zèbrent les textes mystiques.

La relativisation de la différence sexuelle.

Mireille Cifali : Ne pourrait-on pas faire un glissement, avec toutes les précautions de rigueur, entre ce que tu viens de dire à propos de

l'âme et du hors-sexe, et ce que Gisela Pankow articule de la psychose, c'est-à-dire de quelque chose qui n'est pas encore concerné par le sexe ?

Michel de Certeau : Oui, je me posais la question, mais je ne sais pas comment elle serait traitable. Gisela Pankow considère dans la psychose une situation où la différence sexuelle n'est pas encore pertinente. Sa thérapeutique n'y recourt donc pas mais use plutôt de méthodes qui permettent de restaurer une image formelle du corps à partir d'une *limite spatiale*[16]. Sous le biais d'une ambivalence sexuelle et d'une non-limitation corporelle, bien des expériences mystiques présentent des traits psychotiques. À ce que je disais de la sexualité, on pourrait rattacher aussi, comme un horizon, la visée fondamentale que je décrivais dans *La Fable mystique* et qui a pour objectif de *donner corps à une parole*, de produire le corps d'une réponse à l'autre. Ce passage d'un indéterminé, "universel et confus", à la construction d'une réponse historique, corps répondant, écriture mystique, évoque la thérapeutique découpant une spatialité relative à de l'autre. Mais, dans cette propédeutique spirituelle, l'articulation d'un corps pour l'Autre postule qu'originairement il y a de l'autre, et pose donc *a priori* un principe de limitation.

16 •Gisela Pankow, *L'homme et sa psychose*, Paris : Aubier, 1969, et *L'être-là du schizophrène*, Paris : Aubier, 1981.

Ce passage d'un indéterminé, "universel et confus", à la construction d'une réponse historique, corps répondant, écriture mystique, évoque la thérapeutique découpant une spatialité relative à de l'autre.

On peut se contenter de quelques remarques. Premièrement et globalement, les analyses qui balaient le vaste panorama de la vie psychique depuis son ressort éthique jusqu'à ses formes psychotiques interdisent de la réduire aux problématiques concernant la différence sexuelle. C'est trivial, depuis Freud même. À cet égard, la mystique est seulement un exemple de plus en ce sens, et elle peut fournir des éléments nouveaux à un élargissement théorique et thérapeutique de l'analyse.

Deuxièmement, s'il y a des traits psychotiques dans l'expérience mystique, cela ne signifie pas (sauf exceptions, car un psychotique peut être mystique et il y a des exemples) qu'elle puisse être assimilée à une psychose. Il faudrait d'ailleurs distinguer de la psychose qui n'a pas encore accédé à la différence sexuelle les cas de régression à une situation primaire. À propos de Jean de la Croix, Michel Ledoux faisait allusion à la "préoccupation maternelle primaire" analysée par Winnicott comme la résurgence, chez la femme qui devient mère, de contenus psychiques liant son vécu originaire à ce que vit son enfant et susceptibles de prendre la forme d'une psychose puerpérale[17]. Cette résurgence peut être la cause de déséquilibres et/ou d'enrichissements. Il y a aussi, dans la mystique, une régression à l'originaire et aux préalables de l'institution du sujet, en ce qui touche même le rapport à l'autre, c'est-à-dire le croire. Aussi n'est-il pas surprenant que des troubles accompagnent cette remontée à l'originaire (nous voilà encore dans des problèmes de commencement !). Ils n'en sont pas, pour autant, structuraux. Ils demanderaient plutôt à être analysés comme des moments dans une histoire. C'est d'ailleurs la perspective constante des mystiques eux-mêmes, soucieux de replacer les "phénomènes" qu'ils éprouvent dans une "suite", ou un procès spirituel, qu'ils appellent "discours" (*discursus*), et de juger chaque "signe"

17 •Michel Ledoux, "La relation d'absence", *Nouvelle revue de psychanalyse*, n° 22, 1980, p. 243-245.

d'après sa fonction dans une série, comme un mot dans une phrase. Ce discernement, pour eux indissociable d'une interlocution, n'est d'ailleurs pas sans évoquer la cure elle-même.

Psychanalyse et mystique : il y a de l'autre.

Mireille Cifali : En t'écoutant, m'est revenu à l'esprit quelque chose que Freud aurait dit un jour à Jung, et que Jung a repris dans son autobiographie. Il lui aurait enjoint de ne pas abandonner la théorie sexuelle, d'en faire un dogme, "un *bastion*... contre le flot de vase noire de l'*occultisme*"[18]. Comme si, d'un côté, il y avait ce gouffre qui paraissait dangereux à Freud, et duquel il se gardait en se raccrochant à la théorie sexuelle.

18 •Carl Gustav Jung, *Ma vie*, Paris : Gallimard, 1970, p. 117.

Michel de Certeau : L'injonction renvoie à la fois à la précaution scientifique dont Freud fait preuve à l'égard de questions fascinantes mais non encore traitables – nous en avons parlé tout à l'heure – et aussi à ses relations particulières avec Jung qu'il suspecte d'être "quelque peu mystique". Il ne faut pourtant pas oublier que, dès 1920, avec *Au-delà du principe de plaisir*, il introduit dans la théorie du psychisme un "instinct de mort" qu'il voulait d'abord appeler *Destrudo* pour l'opposer plus clairement à la *Libido*, et qui ne se réfère plus à la théorie sexuelle. Par là il sort lui-même de son premier "bastion" et il ouvre des questions plus larges, telles que celles de la limite, de l'existence et de la mort, évoquées, par exemple, à propos de la mystique.

Entre ces deux "instincts" ou "principes" psychiques, l'explication freudienne – et, à sa suite, l'interprétation psychanalytique – oscille plus ou moins dialectiquement, sans avoir à trancher. Il ne s'agit pas en effet de choisir entre eux, mais de les articuler. Freud, lui, a incontestablement développé davantage l'appareil scientifique relatif au premier ; le second lui fournit plutôt la possibilité d'une expansion philosophique, c'est-à-dire des réflexions qui l'ont toujours séduit mais dont, scientifiquement, il se méfie.

À cet égard, la science mystique aurait une situation inverse. L'appareil technique et spéculatif qu'elle a le plus développé concerne quelque chose dont bien des éléments seraient comparables à l'instinct de mort : le néant de la créature, la désappropriation de soi, la perte dans l'Autre, la logique d'une mort au monde, etc. Par contre les fondements sexuels d'un érotisme pourtant presque partout présent chez les mystiques des XVIe et XVIIe siècles ne donnent pas lieu à une science propre. Outre qu'ils appartiennent à des configurations épistémologiques et historiques différentes (qui mettent en jeu, par exemple, le rapport que le productivisme individualiste moderne entretient avec un refoulement de la différence sexuelle), les choix "indécidables" qui sous-tendent chacune de ces deux théories, la mystique et la psychanalyse, expliquent le chiasme que, en gros et de loin, je note entre elles.

L'appareil technique et spéculatif que la science mystique a le plus développé concerne quelque chose dont bien des éléments seraient comparables à l'instinct de mort.

Reste que, dans notre épistémologie contemporaine, la prudence freudienne me paraît fondée. Jung cède souvent à une tentation onto-

logique. Certes il ouvre de vraies questions. Mais encore faut-il disposer de moyens pour les *penser*. Faute de quoi, on construit une cosmologie symbolique dont les mots, pris pour des substances, ne sont qu'un décor, une théologie en carton. Jung lui-même, dans ses *Mémoires*[19], a souligné ce danger.

19 *Ibid.*

Mireille Cifali : Si je reviens au thème *psychanalyse et mystique*, je dirais, suite à cela, qu'il est bien évident que tu n'utilises pas non plus la psychanalyse en tant qu'appareillage théorique pour donner, selon un principe de l'*Aufklärung*, une lisibilité au discours mystique. Par contre, il me semble que tu dégages des *similarités*, des rencontres possibles entre les deux champs : la question de l'énonciation, de la parole, de la croyance...

Michel de Certeau : En effet je me suis refusé à l'amalgame. Au seuil du livre, j'ai seulement voulu expliciter le lieu d'où je parlais, altéré par vingt ans d'expérience à l'École freudienne de Lacan. Cela signifie que, dans ma manière de penser, j'en étais changé, et non pas que j'allais procéder à un comparatisme sauvage consistant à chercher des Œdipes, des surmois ou des castrations dans la documentation fournie par la littérature mystique des XVI[e] et XVII[e] siècles. Les concepts d'une théorie sont relatifs aux opérations qu'elle induit. Ils ne sauraient devenir les objets d'une autre discipline, par exemple l'histoire, qui a ses règles et son appareil propres : cette translation partielle et cette mutation de statut les transformeraient en pacotille épistémologique, tout juste capable de produire un "effet" encyclopédique, un semblant d'interdisciplinarité.

Au seuil du livre, j'ai seulement voulu expliciter le lieu d'où je parlais, altéré par vingt ans d'expérience à l'école freudienne de Lacan.

Par contre, cette expérience lacanienne a créé une attention. Toute analyse scientifique s'articule sur le fond de paradigmes contemporains et en reçoit la possibilité de penser le matériau qu'elle examine. De ce point de vue, il m'est apparu avec de plus en plus d'évidence que ces textes mystiques avaient pour foyer *la constitution du sujet par la relation à l'autre*, ou par la parole de l'autre. Quoi qu'il en soit des raisons historiques et théoriques pour lesquelles cette question est centrale aussi en psychanalyse (nous en avons dit un mot tout à l'heure à propos de Freud et de Lacan), mon propos n'était pas, dès lors, de ramener ces mystiques à une interprétation psychanalytique, mais au contraire de chercher à quelle élaboration *différente* cette question donnait lieu dans ces textes, de quelle manière ils "résistaient" à nos expectations et les surprenaient par d'autres modèles expérimentaux ou spéculatifs. Travail d'historien, fondé sur l'hypothèse qu'il y a de l'autre, c'est-à-dire qu'il y a une réalité du temps, et soucieux d'introduire dans notre ville épistémologique le cheval de Troie des questions venues d'une autre "science". Ce travail suppose un souci d'érudition : ce sont les détails qui déchirent peu à peu nos codifications tautologiques et troublent nos sommeils dogmatiques. Témérairement peut-être (mais, pas plus que les autres, cette éthique-là ne se mesure à ses réalisations), il vise aussi à inscrire de "l'autre" dans un champ contemporain, à y promouvoir une différence novatrice (si modeste qu'elle soit). Finalement, sa vigilance investigatrice de pays lointains,

Mon propos n'était pas de ramener ces mystiques à une interprétation psychanalytique.

de monuments changés en ruines, d'histoires disséminées en archives, est de nature poétique. Elle tâtonne en quête d'un espace à ouvrir.

Je n'ai donc pas pour but de montrer que psychanalyse et mystique, ça "colle" très bien ensemble. Ni d'effectuer un semblant de synthèse qui exorcise nos interrogations. Encore moins de jouer les pleureuses à propos d'une belle "science" qui n'est plus, comme c'est lamentable. Elle est morte en effet, j'essaie d'expliquer pourquoi, et elle ne reviendra pas plus que le temps passé. Elle n'est répétable ni dans son fond ni dans sa forme parce que le tissu de postulats pratiques et théoriques où elle se découpait a disparu. On ne peut donc pas se contenter de reproduire son lexique et sa syntaxe, même s'ils nous offrent encore, et eux seuls, la phénoménologie d'une démarche. Partant donc des instruments qui nous permettent aujourd'hui de penser, il nous reste la possibilité de les confronter à ces textes et de laisser peu à peu se graver dans nos propres cadres de référence l'altérité dont témoignent ces écritures anciennes.

Je n'ai pas pour but de montrer que psychanalyse et mystique ça "colle" très bien ensemble.

Il y aurait sans doute à spécifier comment cette différence s'inscrit, en particulier en ce qui touche à la psychanalyse. Je ne l'ai pas fait dans le premier tome de *La Fable mystique*, parce que je voulais d'abord présenter la formation, l'axe central et quelques variantes de la science mystique. Un exemple seulement : la cure, ou le transfert, et, d'autre part ce qu'on appelait la "*direction spirituelle*" ou discernement dans la relation entre la (ou le) mystique et quelqu'un d'autre, souvent un "père spirituel". Il est frappant que les traités mystiques sont, dans la presque totalité, même ceux de Jean de la Croix, le développement de ces échanges interlocutoires et qu'il y a, pour eux, réciprocité nécessaire entre parler à l'Autre (prier) et parler à l'autre (communiquer), les mêmes mots (tels *conversar*, *dialogo*, etc.) désignant d'ailleurs ces deux sortes d'échanges. Plus caractéristique encore le fait que le "directeur" parle dans les paroles du ou de la dirigée, c'est-à-dire dans l'espace et le lexique qu'elles lui offrent. Par là il y aurait, déjà notée par Freud, une similarité entre la direction spirituelle et la cure. Mais dans la première une relation d'amour se trouve déclarée. Chez les plus lucides, tel François de Sales à l'égard de Jeanne de Chantal, c'est même le "directeur" qui prend en charge la déclaration d'amour et élucide sa situation affective. Première différence. Par contre, jamais le père spirituel n'est supposé savoir ce qu'il en est de l'autre : par définition, il se trouve devant une "âme", c'est-à-dire un écho infini de l'infini ; il ne peut rien en savoir ; il est seulement le témoin d'une institution qui peut fournir à l'expérience subjective les critères d'une tradition historique et, en quelque sorte, un principe de réalité. Ce qu'il est supposé savoir de l'institution et en son nom doit (ou devrait !) le garantir de toute prétention à un savoir du sujet lui-même. C'est là une deuxième différence. Il y en a d'autres. Elles induisent une série d'effets qui introduisent des variantes fondamentales par rapport à la discipline qui apparaissait d'abord si voisine. Mon hypothèse consiste à supposer que ces variantes peuvent ouvrir des questions et des voies nouvelles dans notre manière de traiter la question posée au départ, la relation entre êtres parlant.

Il y aurait une similarité entre la direction spirituelle et la cure, mais...

La poétique et l'éthique.

Mireille Cifali : Toujours, dans cet essai de passage – non pas vraiment passage de l'un à l'autre –, mais d'une psychanalyse en contrepoint d'une mystique, irais-tu jusqu'à affirmer que leur potentiel lieu de rencontre pourrait être aussi une poétique ?

Michel de Certeau : À ce niveau de généralité, sans nul doute. Précisons d'abord les termes. Je pense que l'éthique est aux pratiques sociales ce que le poétique est aux pratiques linguistiques : l'ouverture d'un espace qui n'est pas autorisé par l'ordre des faits. Kant le disait déjà : l'éthique ne se mesure pas au possible. Il ne parlait pas de la morale, mais de l'impératif catégorique. Cela rejoint ce que nous avons dit de l'éthique lacanienne. Il me semble que l'expérience mystique se constitue d'un rapport du désir à l'impossible. À cet égard, elle a fondamentalement pour langage une expression poétique, un discours instaurateur d'effets qui ne sont légitimés ni par des preuves ni par une réalité référentielle. Par là, nous retrouvons la "fable", pour lui donner peut-être une définition plus adéquate : c'est la poétique d'une éthique.

Quel est le ressort en jeu dans cette poétique ? Le terme employé par ces mystiques, c'est "croire". Et qu'est-ce que "croire" ? C'est affirmer une irréductibilité de l'Autre ; c'est supposer qu'*il y a toujours de l'autre*, qu'on n'en finit jamais avec l'autre, que de l'Autre ne cesse d'advenir. Sans doute est-ce un principe poétique, un postulat d'ouverture à ce qu'on ne sait pas et à ce qu'on ne saura jamais. C'est un principe de commencement indéfini. Mais il n'est pas d'ordre épistémique : il ne saurait se référer à une connaissance. Les textes mystiques des XVIe et XVIIe siècles le rattachent plutôt au "vouloir" et parlent, en dernier recours, dans la nuit et l'aveuglement de l'expérience, d'un "*vouloir croire*". Le ressort est donc finalement de type déontique. On "veut croire" comme on proteste contre l'injustice ou contre la tyrannie. Cette éthique, cette croyance qui affirme la possibilité de l'impossible, donne lieu à des surprises éblouissantes, extases, grâces, blessures qui frappent le corps-esprit comme les trois coups au moment où le rideau se lève sur un autre espace. Mais cette ponctuation de moments poétiques, métaphores et transports, est considérée comme seconde – et souvent même critiquée – par les mystiques eux-mêmes, au nom d'une poétique ordinaire, couleur muraille, et plus fondamentale, qui soutient la croyance à l'Autre. Cette poétique purement éthique, ils l'appellent "la vie commune de la foi" et ils vont jusqu'à supposer que, jetés dans un enfer qui les séparerait à jamais de ce qui ferait leur jouissance, ils continueraient à croire en ce Dieu perdu.

Qu'est-ce que "croire" ? C'est affirmer une irréductibilité de l'Autre ; c'est supposer qu'*il y a toujours de l'autre,* qu'on n'en finit jamais avec l'autre, que de l'Autre ne cesse d'advenir.

Pour avoir essayé d'analyser les rapports entre éthique et poétique chez Freud et Lacan[20], il me semble que leur position renvoie à quelque chose d'analogue. Mais leur insistance va plutôt à l'éthique. Un style plus austère connote une autre démarche de l'esprit. Pourtant je suis porté à penser que la psychanalyse n'a pas encore élucidé non seulement toutes ses capacités poétiques, mais les aspects déjà pré-

20 *Cf.* •Michel de Certeau, "Le roman psychanalytique et son institution", *Géopsychanalyse*, Confrontation, René Major, 1981, p. 129-145 ; "Lacan : une éthique de la parole", *Le Débat*, n° 22, 1982, p. 54-69.

sents de sa poétique propre, depuis l'audition des musiques et jeux de signifiants proposés par le client pendant la cure jusqu'au recours permanent de l'analyste à des textes littéraires en tant qu'ils ont, comme poétiques, valeur théorique. Que Freud même n'ait cessé d'autoriser les tournants de sa démarche analytique par des fragments de poèmes, bijoux ponctuant sa prose comme les dons que lui faisaient des poètes en le devançant, cela même éclaire son œuvre, perpétuellement semée de mots d'esprit et qui finit par s'épanouir en fantastiques fictions théoriques, figures mythico-poétiques de son grand dessein "mosaïque".

En être ou ne pas en être.

Mireille Cifali : Je souhaiterais terminer par une question plus personnelle, à savoir ton cheminement vers la mystique. Je conjoindrais cette question à celle que pose une petite phrase que tu as mise au début de ton ouvrage, que beaucoup ont reprise, et qui informe le lecteur que tu parles au nom d'une *incompétence*, c'est-à-dire que ton écriture a pour statut de *ne pas en être* : mystique.

Michel de Certeau : Je marquais ainsi la condition de possibilité d'une écriture sur la mystique. Là où il s'agit de vérité, il n'y a pas de compétence, – la vérité "n'étant en elle-même, disait déjà Lacan, que ce qui manque à la réalisation du savoir"[21]. Aussi, en cette matière, ne pouvais-je introduire ce livre qu'en m'autorisant d'une incompétence et j'aurais considéré comme "obscène", en tous les sens du terme, une autre position. L'érudition, ici, n'est pas une compétence. Elle ne permet pas de supposer que l'on sait ce qu'il en est.

21 •Jacques Lacan, *Écrits*, Paris : Seuil, 1966, p. 797-798.

Mireille Cifali : Mais alors, tu prends la même position que les mystiques à propos desquels tu travailles ? Donc, tu es mystique...

Michel de Certeau : À se mettre dans la condition de possibilité préalable à l'analyse de ce qui se passe là, on n'est pas pour autant mystique ! Une condition nécessaire n'est pas une condition suffisante. D'ailleurs la question de savoir *si* je suis mystique ou, plus généralement, *qui* l'est n'a aucune pertinence. Elle est littéralement in-sensée. J'étudie une figure épistémologique qui s'est désignée comme mystique, son appareil théorique, son évolution, mais cela ne me permet à aucun moment de désigner *qui* est mystique et qui ne l'est pas. Le voisin de cellule de Jean de la Croix était peut-être plus mystique que lui. Personne n'en saura jamais rien. Il en va de même d'une multitude, foule des sans-nom et sans-identité de l'expérience mystique. Qui pourrait juger les sujets ? Cette idée seule m'est abominable.

La question de savoir si je suis mystique ou, plus généralement, *qui* l'est n'a aucune pertinence. Elle est littéralement in-sensée. J'étudie une figure épistémologique qui s'est désignée comme mystique.

En ce qui me concerne, j'examine une science, des textes, des démarches, mais je n'ai aucun critère – et aucun goût – pour juger qui est quoi. Cette "science" même ne cesse de rappeler en son langage que seul Dieu est juge. Aussi est-il absurde de faire passer le préalable d'une analyse pour une identité de l'auteur. De la part de *Littoral*,

cette fringale identificatoire surprend. Mais c'est leur problème, pas le mien. D'ailleurs l'expérience même à laquelle *La Fable mystique* est dédiée relativise absolument cette question personnelle. Elle est de type esthétique : une "beauté", comme dit Thérèse d'Avila, est capable de faire oublier au sujet qu'il est mortel ou ce qu'il est : "cela est, c'est beau, cela suffit".

"Cela est, c'est beau, cela suffit".

Entretien réalisé entre Genève et Paris le 3 novembre 1983.